Quodlibet

Gianfranco Contini

# Dove va la cultura europea?

«È ingenuità riunire un congresso sullo “spirito europeo” per poi consigliargli di espungere la politica dalla propria competenza. A meno che la cultura non pretenda di giungere al suo estremo della presa di coscienza per isolarsi e trovare nella propria giustificazione un alibi e un pretesto all’inazione. In senso peggiorativo, potrebbe ben darsi che questa fosse una definizione dell’Europa; e non è da escludere che essa sia questo scadimento (che è morale) d’una cultura a metodo scolastico. Se la reazione consiste nel frenare arbitrariamente lo sviluppo d’un processo dialettico, nel rifiutarsi alle deduzioni necessarie, sarà lecito senza peccato di demagogico vocabolario chiamare reazionaria una cultura che, giunta alla sua presa di coscienza, si rifiuti di convertirsi in azione».

Queste parole si leggono nel reportage che il giovane Contini, “inviato” a Ginevra, scrive nel 1946 per la «Fiera letteraria». In esso sfilano e si confrontano alcuni protagonisti della cultura europea: Lukács, Jaspers, Spender, Bernanos, Benda, Merleau-Ponty, un giovanissimo Starobinski, per ricordare i più noti. L’occasione è la prima di quelle *Rencontres internationales de Genève* che da allora, con cadenza biennale, hanno discusso temi cruciali della nostra epoca. Fra le reazioni a caldo, spicca quella di Montale, che congratulandosi in una lettera a Contini per «il bellissimo, magistrale rendiconto», aggiunge: «quanta soddisfazione mi ha dato sentir toccare come tu solo puoi fare i punti che più c’importano, nel tuo reportage di Ginevra. Raramente ti eri scoperto così e avevi parlato anche per altri con tanta autorità».

Gianfranco Contini (Domodossola, 4 gennaio 1912 - 1° febbraio 1990) ottenne nel 1938 la cattedra di filologia romanza all'Università di Friburgo. Nel 1944 partecipò all'esperienza della Repubblica partigiana dell'Ossola nelle file del Partito d'Azione. Dopo la guerra insegnò a Friburgo fino al 1952; ebbe poi la cattedra all'Università di Firenze e infine alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Accademico della Crusca e dei Lincei, presiedette la Società Dantesca Italiana. Della sua ricchissima bibliografia vanno segnalate almeno le fondamentali edizioni delle *Rime* di Dante (Einaudi, 1939) e dei *Poeti del Duecento* (Ricciardi, 1960); gli studi raccolti in *Varianti e altra linguistica* (Einaudi, 1970) e in *Altri esercizî* (ivi, 1972); il *Breviario di ecdotica* (Ricciardi, 1986); *Ultimi esercizî ed elzeviri* (Einaudi, 1987); gli scritti su Dante, Montale, Gadda (Einaudi).

Gianfranco Contini

# Dove va la cultura europea?

## Relazione sulle cose di Ginevra

A cura di Luca Baranelli
Con un saggio di Daniele Giglioli

Quodlibet



© 2012 Quodlibet srl
Macerata, via Santa Maria della Porta, 43
www.quodlibet.it

Prima edizione digitale 2013
Ebook ISBN: 978-88-7462-917-6

# Nota al testo

In questo singolarissimo reportage giornalistico, trascritto dalle pagine fittissime, fragili e “impastate” della «Fiera letteraria», il trentaquattrenne Gianfranco Contini fornisce un’ampia e succosa cronaca delle relazioni, dei dibattiti, del contesto e dell’atmosfera della prima *Rencontre internationale* svoltasi a Ginevra nel 1946. Per quanto l’occasione potesse solleticare il suo europeismo culturale e linguistico, Contini mette da parte gli «ammicchi per iniziati» e riferisce da “inviato” scrupoloso, senza esibire le proprie competenze o vantare i numerosi amici e conoscenti che ne furono protagonisti: oltre ai pochi italiani presenti, basti ricordare fra gli altri Carles Cardó, Georges Cattaui, Grigore Gafencu, Charles Journet, Theophil Spoerri. «Il critico [...] nelle spoglie del cronista», com’egli si definisce, è un Contini in cui – oltre le sprezzature e le civetterie di una scrittura inconfondibile – echeggiano in maniera sommessa ma chiara le tragedie della guerra da poco conclusa, la considerazione e il rispetto per interlocutori e protagonisti, in primo luogo Lukács, distanti da lui ideologicamente ma schierati dalla parte giusta in seguito alla cosiddetta «alleanza del ’41», il fastidio per la retorica di Bernanos.

Fra le reazioni a caldo degli amici di Contini, valga per tutte quella di Montale, che iniziava una lettera del 1° novembre 1946 congratulandosi per «il tuo bellissimo, magistrale rendiconto del raduno suizo»; e aggiungeva «quanta soddisfazione mi ha dato sentir toccare come tu solo puoi fare i punti che più c’importano, nel tuo reportage di Ginevra. Raramente ti eri scoperto così e avevi parlato anche per altri con tanta autorità» (*Eusebio e Trabucco. Carteggio di Eugenio Montale e Gianfranco Contini*, a cura di Dante Isella, Adelphi, Milano 1997, pp. 146-47). Alcuni decenni dopo sarà padre Giovanni Pozzi, che era stato allievo di Contini a Friburgo, a definirlo «racconto creativo, tanto da farne, più che un resoconto di cronaca, un moderno “conte philosophique” » (G. Pozzi, *Dittico per Contini*, in *Alternatim*, Adelphi, Milano 1996, p. 532).

L’impegno civile e politico di Contini, militante antifascista del Partito d’azione nell’Ossola, è un aspetto del reportage che colpisce il lettore di oggi. Non a caso, a proposito dell’esigua partecipazione

italiana a Ginevra, fra i filosofi “giovani” di cui lamenta il mancato invito nomina Calogero, Capitini, Bobbio, Luporini, Antoni, Del Noce, tutti di matrice liberalsocialista e azionista tranne gli ultimi due. Quest’engagement sarà da lui rievocato nel libro-intervista *Diligenza e voluttà. Ludovica Ripa di Meana interroga Gianfranco Contini* (Mondadori, Milano 1989, pp. 81-84) e sarà documentato cinquant’anni dopo nella prima parte del suo volumetto postumo *Domodossola entra nella storia e altre pagine ossolane e novaresi* (Grossi, Domodossola 1995). Di questo meno noto “Contini civile” si sono occupati di recente anche Franco Contorbia con la consueta esattezza (*Una scheda per Contini politico*, in *Incontri con Gianfranco Contini*. Atti degli incontri del 18 marzo e del 23 aprile 2010, Città di Domodossola 2011, pp. 31-37); e Giulio Ungarelli in alcune pagine del bel saggio memoriale *Lettori di Contini* («Belfagor», LXV, 389, 30 settembre 2010, pp. 521-46), in cui dedica un lungo capoverso alla *Relazione sulle cose di Ginevra* (p. 531).

In assenza di un originale d’autore, il testo che qui si ristampa è quello della «Fiera letteraria», I, 30, 31 ottobre 1946, pp. 1-2. Sono stati conservati i titoli dei paragrafi, ascrivibili probabilmente alla redazione del giornale; e corretti tacitamente alcuni errori di stampa (delle rare sviste e inesattezze si dà conto in nota) anche sulla scorta di una lettera di Contini al direttore G.B. Angioletti che la «Fiera» pubblicò nel numero del 21 novembre 1946, a p. 2, nella rubrica “Corrispondenza”: «Caro Angioletti, nel rileggere (purtroppo) la mia corrispondenza da Ginevra alla “Fiera”, mi sono accorto una volta di più che la “Fiera” è il giornale di stampa più corretta che ci sia in Europa. Le poche sviste sono facilmente ripristinabili (compresa la soppressione di *in* nella frase “liquidare la cultura *in* politica”). Ma una cosa non è restaurabile, e peggio suona ingiuria a un mio conoscente di molto riguardo. È stato stampato che Gafencu è “borioso storico”, mentre io avevo scritto “brioso”; elogio ovvio per ogni lettore di *Préliminaires de la guerre à l’Est*. Abbi pazienza, ma questo è proprio il tipo della rettifica che si suol dire “doverosa”. Credimi cordialmente il tuo Gianfranco Contini».

Le note, di mero servizio, hanno lo scopo quasi esclusivo d’identificare una serie di circostanze, di opere e di persone nominate da Contini. Non riguardano ovviamente figure di grande notorietà, come ad esempio Debussy, Stravinskij, Malraux, Sartre e molti altri; o gli stessi Jaspers, Lukács, Spender, protagonisti delle giornate di Ginevra. Per l’aiuto e i consigli che mi hanno generosamente dato

ringrazio Riccardo Contini, Elena Frontaloni, Luisa Mangoni, Tommaso Munari, Ernesto Napolitano, Francesco Scaglione. Va detto infine che la scoperta, o riscoperta, di questo reportage si deve al compianto Michele Ranchetti, alla sua inesauribile curiosità intellettuale, ai suoi costanti e sempre originali suggerimenti. Anni fa, non ricordiamo con quali parole, Michele segnalò al Centro Fortini di Siena quel testo dimenticato: di sicuro lo fece a bassa voce e con nonchalance, secondo il suo stile, ma la sua chiara intenzione era di farlo pubblicare. Quest'edizione vuol essere anche un omaggio all'amico scomparso.

Luca Baranelli

# Dove va la cultura europea?

D'un timore preliminare in cui ero incorso debbo confessarmi. Che una riunione come le *Rencontres internationales* avesse a riuscire una di quelle assemblee più o meno protestantiche dove si delibera a maggioranza (probabilmente semplice) dell'immortalità dell'anima o della presenza reale. Timore, si può assicurare oggi *post factum*, piuttosto infondato. Con gli inevitabili accademici e vanitosi che non fu possibile contenere, si ebbe però lo spettacolo istruttivo di zone vive e quello non meno istruttivo di zone morte e già quatriduane della cultura in figure di scherma estreme e antagonistiche. Il sottile e astuto collega Marcel Raymond[1], primo responsabile dell'evento, può compiacersi tutt'insieme d'una legittima soddisfazione.

Ma noi critici letterari di gusto un po' moderno siamo accusati sempre di ammicchi per iniziati, eliminata ogni didascalia e presupponendo a tutti noti gli oggetti sui quali verte il discorso. Sarebbe perniciosa estensione che il critico adottasse un metodo simile anche nelle spoglie del cronista. E dunque precisiamo i fatti: dal 2 al 14 settembre sono stati invitati a Ginevra, per lezioni e discussioni pubbliche sul tema dell'*«Esprit européen»*, intellettuali di tutta Europa[2]. Intorno, qualche manifestazione minore, tra cui notevoli, credo, solo un'esecuzione di musiche moderne diretta da Ernest Ansermet (uno stupendo liricissimo concerto di Bartok, la parte poetica parte letteraria sinfonia per archi di Honegger dedicata a Paul Sacher[3], *La Mer* di Debussy – che all'incorreggibile lettore evoca sempre la spiaggia di Balbec davanti a Marcel) e la versione integrale dell'*Histoire du soldat* a cura dello stesso Ansermet (Stravinsky squisitissimamente servito da Ansermet, Ramuz dal *lector* originale, lo spiritoso geologo Elie Gagnebin[4], i mimi piuttosto mediocri). Non so se fosse nella resurrezione dell'*Histoire* un'intenzione commemorativa: quasi a suggerire che durante l'altra guerra la Svizzera consentiva, nell'ordine della società spirituale, qualcosa come questa collaborazione di Ramuz, Stravinsky e Auberjonois – o come, a Zurigo, Dada. Nella seconda guerra, per la verità, l'*otium* non è stato sufficiente: dai valichi di Basilea e di Ginevra si sono visti ripassare Hans Arp[5] e Pierre Jean Jouve[6], ma

erano intenti, quando la disperazione non li frastornava troppo, ai loro colloqui interiori e privati con la Musa.

C'erano nove invitati di primo piano: oltre agli svizzeri Denis de Rougemont e professor de Salis[7], tre francesi, Benda, Bernanos e Guéhenno[8]; un italiano, Flora; un inglese, Spender; un tedesco, Jaspers; un ungherese (ma che, marxista, rappresentava molto di più), Lukács. Ognuno di costoro si sdebitò con una conferenza *ex cathedra*, tenuta di pomeriggio nella sobria e gradevole aula magna: tranne, non si sa perché, Bernanos, che poté spacciare a una folla serale in un autentico teatro il suo ircocervo di sciocchezze, di logica e finezza victorhughiane. (Con la pessima falsità di chi simula lo smercio di verità impopolari, l'energumeno delle *Lettres aux Anglais*[9] cumulò in uno solo, piazzato all'estrema destra, i totalitarismi di destra e di sinistra, riservando la sinistra per sé e per i lusingatissimi suoi benestanti partigiani. *Clown* perfetto, Bernanos perpetrava un vero rito teatrale, nel senso della compartecipazione degli spettatori: applausi, fischi – in verità più discreti – e ululato proscientifico d'una virago offesa da non so che innocuo effato sulla solita atomica, con sonoro sbattimento di porte. Dopo quest'oratoria catastrofica di cassandra non inascoltata, è facile immaginarsi il buon gioco di Lukács, nel denunciare il risorgere della crociata di Monaco, dell'accerchiamento. Fortuna che il compatriota Guéhenno provvide a sciacquare in famiglia i panni sudici – d'inchiostro –, compartendo del resto equamente fra Bernanos e Lukács – ciò che era improprio, per questo austero dialettico – l'accusa di azionare *«une mécanique de l'enthousiasme»*). Molto più interessanti nel complesso i cinque *entretiens* che, di mattina, nella sala candida e luminosa d'un altro *établissement culturel*, mettevano alle prese, di solito su qualcuna delle nove lezioni, gli *officiels* e altri volenterosi, invitati di secondo piano (seletti non si capì bene con che criterio, forse rappresentanti delle riviste) o annunciatisi *motu proprio* al comitato direttivo. Arrivato per le ultime e del rimanente più significative giornate, dovrò restringermi a queste, dolente in particolare di non poter riferire sull'intervento del nostro simpatico ed eruditissimo Flora (ma se ne può raccogliere un'idea dal suo articolo del 24 settembre nel «Corriere della Sera»[10]), il quale spiccava con la sua erta canizie romantica fra tante teste pettinate (come, molto affettata, la perdurante frangia ascetica di Benda, peraltro invecchiatissimo dal congresso di fronte popolare *«pour la défense de la culture»* di dieci anni fa[11], affidato a tremula canna).

*Troppo pochi italiani*

Qui gli spulciatori perditempo delle antologie cercheranno e troveranno mille peli nell'uovo della scelta. Ma a onor del vero alcune assenze più macroscopiche non erano imputabili ai ginevrini. Gide, che nei medesimi giorni stava in Svizzera (nella Neuchâtel della troppo celebrata *Symphonie pastorale*), aveva rifiutato, credo energicamente, l'invito. Così Eliot: per puro snobismo, asseveravano i suoi connazionali. Ortega y Gasset[12] era previsto in programma, ma all'ultimo il suo liberale governo gli rifiutò i passaporti. (C'erano, sembra, altri spagnoli a Ginevra, bramosi di sostituire il teorico della *Rebelión de las masas*, e che abbozzarono anche qualche conato d'intervento; ma poiché una comunicazione non fu accolta «per ingiurie a una potenza europea» ivi contenute, una seconda venne ritirata, conforme al codice del *pundonor*. Gli organizzatori, purtroppo, devono ignorare che vivono in Svizzera alcuni ragguardevoli esuli catalani, come il saggista e salmista canonico Carles Cardó e il poeta Ventura Gassol[13]). Quanto a Croce, anche lui preannunciato, e che poi mise innanzi impedimenti fisici, era facile prevedere ch'egli pure paventasse un'anfizionìa radicaleggiante, alla Guglielmo Ferrero[14]; ma mi hanno autorevolmente assicurato ch'egli fu soprattutto sensibile alla minaccia d'una calata di Sartre: «E allora che ci andiamo a fare?», badava a ripetere. Che poi ai promotori non sia venuto in mente di affiancare al savio Flora qualche altro italiano, fra i più segnalati per il gusto delle *idées générales* in aggiunta ai meriti creativi o per il commercio di molte culture (e gli rimaneva solo l'imbarazzo della scelta, Montale o Bacchelli, Vigolo o Alvaro, Burzio o Alberti[15], per non dire che dei più adatti al Pen Club, e lasciamo stare i filosofi «giovani», da Calogero a Capitini, da Antoni a Bobbio, da Luporini a Del Noce), ciò prova lo squallore della loro informazione per tutto quanto accade fuori di Francia. In quegli stessi giorni era a Ginevra Herbert Read[16], il vero maestro di tutti i celebri fra gli snob, e non se ne sono neppure accorti; quanto a Spender, perfino, ci vollero le frequentazioni internazionali del musico Ansermet per farne nascere il suggerimento. Poi ci sarebbe la faccenda, non ben chiarita, degli inviti che abbiamo detto di secondo piano e alla stampa. La Francia si è trovata copiosamente presente (mi tornano a caso alla memoria Maurice Merleau-Ponty, Robert Aron, Jean Amrouche, Jean de Lescure, André Rousseaux, Max-Pol Fouchet[17] – forse il solo amico dell'Italia –), mentre attorno a Flora

gravitavano pochi giornalisti, taluno dei quali, e in specie uno che aveva stimato spiritoso chiedere la parola per insolentirlo[18], aveva per di più lasciato scandalizzato ricordo (*pruderie* ginevrina od oggettiva goffaggine? dirima chi c'era la controversia). Silone, che s'era messo in lista, preferì ripartire. C'era dunque una lacuna al posto dell'Italia, e non provo nessuna «boria delle nazioni» a riconoscere che si sentiva. Purtroppo il procedimento, diciamo così, parlamentaristico e paritetico del comitato tendeva a riconoscere il suo paese dietro a ciascun partecipante. Non so se il mio amico Georges Cattaui[19] fosse esponente dell'Egitto; ma certo Gafencu[20], l'intelligente ex-ministro degli esteri e brioso storico dei fatti di cui fu testimone, avrebbe, se non rinunciava a parlare, rappresentato la Romania (d'esilio, beninteso); l'Olanda aveva addirittura spiccato il suo ministro dell'Istruzione, per protestare contro il monopolio della Francia; quanto alla Russia, s'era scelto benissimo il grecista Sokolin[21], che, aitante e nobilmente barbuto come un ministro del 1880, svolse in un parigino irreprensibile un'apologia mordente del suo governo da lasciare costernati d'ammirazione oratoria fino gli applauditori di Bernanos.

*Duello oratorio tra Jaspers e Lukács*

Gli *Entretiens* si sono ridotti in sostanza a un dialogo fra l'esistenzialista Karl Jaspers e il marxista Lukács György. Jaspers è popolarissimo in Europa, Lukács infinitamente meno. Personalmente, io cedevo un poco all'influsso della rappresentazione mitica che me n'aveva fornita l'amico Theophil Spoerri, assiduo ed entusiastico frequentatore dell'unico esemplare del capolavoro di Lukács che figuri in una biblioteca pubblica svizzera[22]. Quando codesta opera, su marxismo e coscienza di classe, fu giudicata eterodossa dalle supreme istanze del partito, Lukács si sottomise alla condanna e sottrasse alla circolazione quante più copie gli fu possibile, tanto che il libro è diventato una rarità: dimostrando per tal modo di non essere soltanto, teoreticamente, la testa più forte del marxismo, ma, nei fatti, un fedele senza riserve. E si capisce come, esule in Russia dopo la disfatta del regime Bela Kun in cui era stato sottosegretario[23], vi abbia esercitato funzioni direttive della propaganda; e come da poco sia tornato in Ungheria, quale professore di estetica (forse noi gli avremmo preferito un'altra cattedra, ma non più «utile»)

all'università di Budapest. Mentre Jaspers, gentiluomo altissimo, esile, pallido e canuto, figurino impeccabile in nero o in grigio, possedeva il capitale d'un volto amabile a priori all'uditorio e lasciava visibilmente trasparire sotto l'eleganza letteraria la nobiltà d'una gradevole personalità morale, il piccolo Lukács, col suo volto di asceta magro e duro, con la bocca larghissima e piatta, gli occhiali ampî, la zazzera centroeuropea appena contenuta e un vestitino color senape, di sé offriva crudelmente sempre e soltanto la lama. Con ciò, non so su quanti ascoltatori potesse contare disposti a provare, non dirò attrattiva, ma addirittura simpatia, verso lo spettacolo dell'intelligenza pura, intendo anche scevra d'ogni altra qualità umana. Comunque, c'era chi scrive, affetto di codesta infrenabile debolezza. S'aggiunga che non è diffusa la sensibilità al rigore del ragionamento. Il discorso di Jaspers era benissimo composto e sistematico, ma si può dubitare che un'interiore coerenza e necessità speculativa legasse alle premesse esistenzialistiche i corollari di fraternità universale e di vago liberalismo (Jaspers s'inibiva ogni preciso esame politico) che egli offriva come coronamento della sua etica. (Poiché a un filosofo non chiederemo né di condurre né di predicare una vita irreprensibile, ma di produrre una morale teoreticamente soddisfacente). La chiusura era invece totale dalla parte di Lukács, fra l'elogio del razionalismo cartesiano, illuministico e hegeliano e il riscontro di simile tradizione nella sola società organizzata se non altro come germe di democrazia reale e non formale, o addirittura la ricorrente applicazione della formula d'alleanza del '41 fra i due generi di democrazie[24]. Lukács, voglio dire l'intelligenza di Lukács, è stato il trionfatore ideale di questa corrida filosofica, e con lui qualche marxista francese passabilmente eterodosso, da buon intellettuale; o diciamo che, sia pure per l'interposta persona dei marxisti, ha trionfato Hegel. Si potrà deplorare la lacuna aperta fra le due concezioni, l'assenza della «terza» voce, per esempio del hegelismo liberale, il silenzio del pensiero italiano; ma i fatti son questi.

Che gli *Entretiens* dovessero liquidare la cultura in politica, era nel loro stesso impianto. Naturalmente, la maggiore o minore totalità dell'idea della vita influiva sulla maggiore o minore esaustività esplicita di tale equivalenza. Per un democratico occidentale nel tenore medio di questa formula, il residuo di disinteresse della cultura, in quanto beninteso non si attui cultura ma se ne discuta, è, attraverso le nozioni stesse di libertà e distinzione che suscita, uno

strumento di difesa, un pretesto alla conservazione, un incentivo al complesso di superiorità: il rifiuto a parlare di politica (la distinzione jaspersiana di politica e spirito) diventa, portato in questa sede, non meno rigorosamente politico di quel discorso soltanto politico che monotonamente sorte fuori dalle bocche marxiste. Sono state esposte a Ginevra le opinioni più divergenti sullo stato di salute, florida o periclitante, dell'Europa come entità spirituale. Ma non è dubbio che, come i fenomeni tipicamente moderni della poesia della poesia o della critica della critica, la cultura della cultura costituisce un passaggio al limite, e perciò non è affatto un indizio di giovinezza. (Lo stesso pensiero del pensiero, che sembra rappresentare l'inevitabile definizione di ogni filosofia, in realtà ha toccato il suo estremo solo con la teologia dell'idealismo, e ha trovato la sua controparte e insieme il suo sfogo nell'eruzione delle forze irrazionali e nella loro capacità di non lasciare fisicamente immune e riparato nessun essere umano). Quell'operazione probabilmente «europea» di autocoscienza che consiste nel porsi il problema della cultura, invece di viverne semplicemente in atto la spontaneità e l'immanenza, equivale a situarla nel circolo spirituale, a misurarla in un'azione, ed è perciò prassi e politica della cultura. Porre il problema della cultura è già dunque, per definizione, optare per una concezione in qualche modo totale della vita. Non si rattiene lo strale quando dell'arco uscì[25], ed è ingenuità riunire un congresso sullo «spirito europeo» per poi consigliargli (come è stato fatto, se per esempio se n'è lagnato Spender) di espungere la politica dalla propria competenza. A meno che la cultura non pretenda di giungere al suo estremo della presa di coscienza per isolarsi e trovare nella propria giustificazione un alibi e un pretesto all'inazione, contemplativa di non so che verità noumenica, *fides sine operibus*. In senso peggiorativo, potrebbe ben darsi che questa fosse una definizione dell'Europa; e in assenza della «terza» soluzione, non è da escludere che essa sia questo scadimento (che è morale) d'una cultura a metodo scolastico. Se la reazione consiste nel frenare arbitrariamente lo sviluppo d'un processo dialettico, nel rifiutarsi alle deduzioni necessarie, sarà lecito senza peccato di demagogico vocabolario chiamare reazionaria una cultura che, giunta alla sua presa di coscienza, si rifiuti di convertirsi in azione.

*Residui snobistici*

Almeno le frustate di Lukács fossero un ammonimento in questa direzione! Quando egli si domanda dove il razionalismo di Cartesio, di Voltaire, della Rivoluzione francese e di Hegel sia «*am lebendigsten*», importa poco che la Russia sovietica coincida o non coincida, com'egli asserisce, con questa sede. Importa che si affermi la *Lebendigkeit* d'una cultura (per di più razionale). Un'operazione meramente poetica o scientifica si soddisfa nella sua formalità. Ma una cultura è il prolungamento attivo d'una filosofia, e il suo primo requisito è la vitalità, il movimento. Io sono il primo a sapere, ad esempio, che «Il Politecnico» formicola di residui ingenui e snobistici (come il credito aperto a Sartre), che gli ortodossi hanno piena ragione di repellere quali borghesi. Ma il segreto della sua superiorità complessiva sopra un ambiente che si accontentasse di possedere la verità senza imporre di renderle testimonianza, è, con tutti i suoi spropositi e le sue coartazioni dell'autonomia spirituale, almeno per quanto è merito di Vittorini, la vitalità. Una rivista (e in genere un organo della cultura) si giudica da questo, non mica dall'esattezza astratta dei suoi teoremi; e per confutare una vitalità ce ne vuole una superiore. Mi rincrescerebbe che il mondo si fermasse a Lukács, ma ben maggior rovina sarebbe che si fermasse prima, magari drappeggiandosi nell'ostentazione di questo arresto, e non attraversasse una così decisa esperienza. Alla quale, se religione è il trasferimento totale d'una «teoria» in verificazione pratica, sarebbe difficile non concedere in qualche modo il predicato di religiosa. Da un rispetto religioso, l'ateismo per assorbimento di Dio del marxista è di certo preferibile all'ateismo per assenza e ignoranza di Dio che colpisce il mondo liberale e democratico quando, e non è altra la sua decadenza, vi si sia estinto ogni effettivo culto della libertà e della democrazia. E davvero terrificante, bisogna confessarlo, era l'assenza di Cristo dalla calvinista Ginevra, e d'ogni voce dichiaratamente religiosa. (Almeno nelle giornate in cui io fui presente – che però non udii la comunicazione del protestante de Rougemont, atletico teoreta, si mormora con applicazioni pratiche, dell'amore occidentale). Capisco che «Cristo non è cultura», secondo la suggestiva formula di Bo (certo, certo, ma è un po' più grave che la cultura non sia Cristo). Percepii qualche «*Jesus*» fra le sillabe d'un maniaco germanofono, al quale non era decente prestare attenzione; e sentimmo sì Jaspers discorrere d'un «*Gott*» molto vago, la cui idea deve consolarci se la nostra azione è limitata e sterile (una specie di dio d'Epicuro fra gli intermundii, estraneo e irraggiungibile?), ma per lui si trattava di

culturalizzare, se posso dir così, come componente europea quella ch'egli chiamava ostentatamente la religione ebraica. Tanto che, per lui, Gerusalemme è città europea allo stesso titolo di Atene o di... Ginevra; e, più stranamente, la scienza ha come presupposto necessario e sufficiente la nozione ebraica di Dio creatore, per cui ogni suo prodotto, riflesso della sua bontà, merita di essere studiato. (Salvo errore, qui si dimentica d'introdurre la nozione di Logos). Quanto diverse le cose se si fosse visto agli *Entretiens*, e cito apposta nomi lontanissimi, un Maritain, un Berdjaev (peraltro rientrato in patria), un Mounier, un Capitini. Karl Barth e don Charles Journet[26] non hanno loro stanza troppo lontano da Ginevra. Quale fiducia merita una cultura che, proprio al momento della riflessione, cioè della «crisi», respinge o peggio ignora l'azione e l'istanza religiosa? Una cultura che nutre e incoraggia una società di dove è sparito, e presso vinti e presso vincitori (cominci ognuno a provarne angoscia per il proprio paese), il sentimento di colpevolezza?

### *Legittimità del razionalismo*

Il passaggio al limite che vale per la cultura vale anche, secondo il commento che a queste osservazioni faceva un interlocutore intelligente, per il razionalismo. Giustissimo; e ciò val quanto dire, in ultima analisi, che l'esistenza del razionalismo è profondamente storica e va riconosciuta nella necessità di dominare, in una battaglia non esauribile, le forze e le posizioni irrazionali di cui è tessuta la nostra trama quotidiana. (Anche le nozioni «assurde» di persona, di amore bilaterale – o per il cristiano di grazia necessaria, di peccato originale – sono non già dedotte ma «delimitate» razionalmente). La volontà di razionalizzazione e di superamento dialettico appartiene insomma al dover essere prima che all'essere. Ecco una risposta che, come fondata su questa distinzione, Lukács non poteva evidentemente dare a Jaspers, ma forse la più pertinente. (Jaspers antepone il pragmatismo al hegelismo, certo al più teologizzante e deduttivo, ma non è nella sintesi di questo come un superiore fermento pragmatico?). Il tema essenziale del dissidio, acuito anzi aizzato da Jean Starobinski[27], verteva nel concetto di totalità. La totalità è per Jaspers proprio l'attributo dell'irraggiungibile: di quel cerchio od orizzonte («*das Umgreifende*») che perennemente ci trascende. La frattura, la parzialità, l'insufficienza segnano invece la

nostra situazione. Che di qui Jaspers ricavi un'etica plausibile, non si direbbe davvero: il suo spunto più felice è che il potere agire qui ed ora debba indurci ad agire subito, nei termini di qui ed ora, perché la nostra azione modifica il mondo e il futuro, ma di fronte ai dati concreti della storia Jaspers sembra solo suggerire all'individuo una privata azione caritativa e all'Europa la neutralità (accettabile, s'intende, in quanto neutralità fra due forze esposte in meri termini di potenza, quando questa neutralità riesca a porsi essa stessa in termini di potenza; cioè neutralità in una guerra non santa, come la prima mondiale, e non passibile, come invece la seconda, d'interpretazione santa). La debolezza di Jaspers sta nell'affermare la trascendenza totale invece che la trascendentalità dell'Assoluto, senza una mediazione (o un mediatore). Lukács non poteva che respingere, un poco a priori, questo dogmatismo della crisi (e nei corridoi dichiarava che come avversario avrebbe preferito un Heidegger), ma anche il suo concetto di totalità è dogmatico. Quando egli obbietta a Jaspers che l'esistenzialismo è una soprastruttura della «*Atomisierung, Zerstückelung, Privatisierung*» della società borghese al suo culmine d'individualismo, o, ritorcendo *ad hominem* l'empirismo della situazione, replica che l'impossibilità di bere una tazza di caffè come conseguenza d'una lite salariale negli Stati Uniti è pure, per l'operaio europeo, una prova diretta dell'unità e solidarietà del mondo, egli mette il dito sulla piaga del moralismo astratto di Jaspers e di molti europei. Ma quando egli interpreta semplicemente la totalità come un'inclusione del *citoyen* nell'uomo rimedio meritorio ma ovvio (o piuttosto non tanto ovvio se la sua affermazione stonava come estranea nel nobile consesso), la nozione di totalità come attributo perpetuo, perennemente smarrito e perennemente da ritrovare, dell'atto spirituale ne risulta lesa. La concretezza significa di necessità univocità d'interpretazione, nel senso dell'ortodossia leninista? Che si tratti di *necessità* logica secondo Lukács, si vedeva dal modo come *deduceva* la tattica, cioè l'alleanza, sempre attuale, del 1941 tra l'Unione Sovietica e le democrazie formali; fino al punto da affermare, paradossalmente diceva lui (in risposta alle domande indiscrete quanto precise di Merleau-Ponty), che chi volesse attuare oggi una società socialista nei paesi occidentali (con ciò portando esca, date le condizioni obbiettive, al fuoco della reazione) andrebbe annoverato tra i «*Gegner*», gli avversari. In alcuni fra i non moltissimi uditori pratici di tedesco quest'affermazione antitrotzkista (non figurante nel riassunto della pur prodigiosa traduttrice Jeanne

Hersch, una studiosa ginevrina di Jaspers[28]) fece correre un brivido di emozione. A parte gli ovvi riflessi, come dire?, proudhoniani, c'era la conferma e della situazione di Lukács come una sorta di Molotov[29] filosofico e del carattere pateticamente intellettuale, il che sfugge alla comprensione borghese, della deformazione professionale dei marxisti ortodossi, la quale suona: in una data situazione esiste una sola linea di condotta (scientificamente determinabile) che sia in sostanza, nella totalità della storia (non già all'apparenza momentanea), rivoluzionaria, ed è quella individuata dalla direzione del partito. Il che, se corregge opportunamente il moralismo e il dilettantismo degli ideologi, in quanto sui binari d'un massimalismo utopistico menano dritto alla rovina della causa, sposta però la totalità fuori dell'atto spirituale, della presenza assoluta, dell'*hic et nunc* a cui richiamava Jaspers.

### *Gli intellettuali e il comunismo*

E forse a questo punto non è inutile analizzare sommariamente l'equivoco che intercorre fra un «ufficiale» del tipo di Lukács e un'intera classe di adepti occidentali della stessa fede. Da una parte, in occidente, l'intellettuale, nell'accezione più larga del termine, non s'è curato troppo di comprendere che la sua adesione al comunismo doveva essere anche adesione a una dottrina razionalistica, cioè a una volontà di addomesticare e dominare l'impulso irrazionale. Al massimo, egli avrà inteso di castigarsi di fatto nell'obbedienza, non già di castigare il suo intelletto; non avrà affatto capito che si tratta di necessità e deduzione. In Francia, per la verità, l'ingenuità è stata minore: un Malraux, un Sartre hanno ritratto il piede dal passo estremo. Ma in Italia, dove imperversa il dilettantismo esistenzialistico? A meno che si sia pensato come il brillante e leggero Jean Wahl[30], al quale, sollevando la sua cresta ricciuta come un agnellino di Persia, toccò di chiudere la discussione (e che «spera», sincretisticamente e direi parlamentaristicamente, che sia ancora possibile l'accordo del '41): anche il marxismo sarebbe una forma di esistenzialismo, in quanto stabilisce la trascendenza della massa. Ma d'altra parte è innegabile che l'uomo «ufficiale» non s'è reso adeguato conto che innumerevoli adesioni di giovani movevano essenzialmente da un impulso religioso; e proprio da istanze di carità e, in sua funzione ma in sua funzione soltanto, di giustizia, che cercavano di

attuarsi concretamente in un'azione immediata e in un'organizzazione, preludio d'una società desiderabile. Forse che il prestigio della Russia, come osservava opportunamente Guéhenno, è solo nell'essere un regime e una scienza, non anche una speranza e la vettrice di quell'anima del «sottosuolo» che ha impregnato lo spirito europeo da Dostoevskij in giù? Un attraente inventario di tali elementi è stato redatto, come si sa, da Berdjaev, nelle *Sources et le sens du communisme russe*[31], e io sarei curioso di sapere, per esempio, come reagirebbe Lukács davanti ai saggi neogalileiani (*Novissimum Organum*!) di Felice Balbo che si batte (e non importa che come «filosofia» in senso stretto sia ancora molto indigente, ma forse un arazionalismo non ne permette di meno povera) per una concezione meno «metafisicistica», è la sua parola, e più aperta e sperimentale del marxismo[32]. Il marxista puro rischia, infatti, di lasciarsi sfuggire il proprio della Resistenza, e magari della *sua* Resistenza. La Resistenza è stata molte cose: ci saranno entrati spirito d'avventura, forza maggiore e infiniti altri ingredienti; ma è stata soprattutto impulso religioso. Ciò almeno vale per la gioventù italiana. (Jean Guéhenno, che dovrebbe intendersene perché insegna letteratura francese a Normale Supérieure, m'ha risposto di no, dei giovani francesi. Sostiene anzi che, benché enormi differenze dividano un anno dall'altro, nel complesso i giovani si riconoscono in Sartre. Fatta ogni riserva circa la sua profondità di lettura nei cuori, è però da congratularsi che i nostri non si ravvisino affatto negli «indifferenti» di Moravia; anche perché Moravia ha avuto il merito di non cavarne né un ideale né una filosofia). La Resistenza coltivava una libertà per poterla sacrificare a un oggetto che ne decidesse degno, come sa chi ama o compie atti politici o pratica vita religiosa. Alla crisi dei «resistenti» è stato alluso anche negli *Entretiens*, non fosse che per bocca dei francesi. E uno dei suoi termini, certo involontariamente, è stato toccato da Lukács, quando, nell'additare il pericolo della reazione (sempre in funzione del famoso fronte del '41), ha negato che il solo «dir di no» sia una difesa politica sufficiente. Lukács si riferiva, quanto giustamente, all'opposizione meramente negativa e privata; ma neanche la Resistenza può continuare nella sua forma eroica ma semplice se non si tecnicizza, se non sente l'obbligo morale di acquistare la competenza a governare. Qui interverrebbe l'opposto pericolo, indicato da Guéhenno, quello della «*politicisation de la Résistance*». Questo è un vizio, chissà perché, per Guéhenno: ma gli applausi che accolsero la sua affermazione d'un'esigenza sintetica di

giustizia e di libertà, d'una politica dei mezzi non meno che del fine, volevano salutare la freccia indicatrice, e sarebbero prontamente ritirati se ciò dovesse rimanere letteratura, filantropia, «*mystique*» alla Péguy che non si faccia «*politique*». Per chi è convinto che la Resistenza *debba* politicizzarsi, ciò può avere un senso solo. Il resistente, si diceva, coltivava la libertà per sacrificarla: situazione eminentemente dialettica. Bisogna che la società che lo accoglie viva una vita profondamente dialettica, che essa accetti, soddisfi e componga ogni istanza irrazionale, che non si ossifichi in una teologia della dialettica, che coniughi il suo entusiasmo con principii di validità generale, che storicizzi l'illuminismo. Qui riacquistano pieno senso il gusto europeo (o umano semplicemente?) della *Polarität* e il sentimento dell'estremo, designati da Jaspers. È probabile, poiché si tratta di graduare gli ostacoli, e il primo è il *Faschismus* in accezione estesa, che l'alleanza del '41 possa ritenere un valore, ma solo come metafora di ben altra alleanza: la lega degli uomini religiosi contro gli atei, nel senso morale chiarito sopra.

A proposito della guerra al moralismo astratto (comprendiamo benissimo che chi sente ragionare come se il mercato nero e la prostituzione fossero curabili con le prediche e il buon esempio, possa provare la tentazione di precipitarsi a chiedere una tessera compromettente), debbo segnalare l'interessante intervento d'un italiano, il dottor Campagnolo, direttore dell'ISPI[33]: fatto anche in buon francese (poiché siamo al punto che perfino questa circostanza diventa motivo di lode). Il Campagnolo se la prende con chi dei mali attuali vede responsabile una crisi della cultura. No, egli asserisce, questi guai – che sono poi europei, non mondiali – dipendono tutti da fattori tecnici: da istituzioni che, nate in situazioni determinate, si sono svelate inadeguate alla nuova situazione. La malattia è nel mercato, e il rimedio (ma potrei semplificar troppo il suo ragionamento, perché il presidente, stretto dal tempo, costringeva l'oratore a sforbiciare tutta la dimostrazione) consiste nella fusione dei mercati europei, nella federazione europea. Era la voce (quanto rara e benefica) di un giurista e tecnico, che tende a ridurre ogni cosa a fatti professionali, come per parte loro il professore di filosofia e l'uomo di lettere. Con ciò, non credo che il Campagnolo sia riuscito a sottrarre del tutto la faccenda dal campo che c'interessa: i miti nazionalistici, per esempio, sono una soprastruttura piuttosto insigne e micidiale dell'errore tecnico, e d'altronde la negligenza della tecnica rientra agevolmente nel vizio del moralismo astratto e nella

mentalità conservatrice. Importa, comunque, che egli negasse la sufficienza di palliativi pedagogici alla situazione; anche se sia prevedibile che non esistano sufficienti rimedii senza una cultura, filosofica o mitica, corrispondente. Cavour era un tecnico: rinunciava per questo a ogni *idée générale*? Auguro a tutte le generazioni qualche comprensione, per esempio, di Virgilio: ma come non accorgersi che un certo culto di Virgilio (della bellezza immobile, prodotto oggettivo, con sede fisica) ha correlati politici inevitabili? D'altra parte, non è che il dato di cultura resti invariabile, quanto a efficacia, mentre la situazione politica muta: basti pensare a qualche nome (non uno solo) che fu essenziale durante l'opposizione – e anzi dalla compressione, dal dir di no, cavò motivi di sua affermazione o suo rinnovamento –, che perciò fu tra i viatici della Resistenza, e la cui presenza oggi (e per il momento) non si rivela più d'aiuto.

*Ritrattino di Spender*

E in conclusione sono da dire due parole della conferenza di Stephen Spender, che tra per la totale (e quanto inglese) mancanza di razionalizzazione e per la mediocre fonazione del suo francese, peraltro smentita dall'eleganza dello stile, ha incontrato quel che si chiama una pessima stampa. Del resto Spender non è munito d'una fisionomia abbastanza autorevole per Ginevra. Troppo alto per evitare qualsiasi sospetto di goffaggine, coi tratti del volto e le ciocche fulve che gli sfuggono d'ogni parte, la carnagione sanguigna dai traumi atmosferici del nord, il portamento più giovanile che non porterebbe la sua nascita al 1909, le camice turchino cupo, sospesa per una cinghia splendidissima alla spalla una *camera* perlomeno da colonnello, che egli azionava a ritrarre le scene più divertenti, in bocca sigaretti puntuti frammezzo a tante sigarette d'intellettuale (Lukács ne consumava in dosi di maniaco), aveva tratti etnici pronunciatissimi, etnica soprattutto la buona fede, l'infantilità ritardata. E un inglese non ha ancora cessato di portare in giro per il continente un'aria di forestiero. Che cosa diceva dunque il poeta di *Spiritual Exercises* e impiegato dell'Unesco (ossia dell'ufficio culturale delle Nazioni Unite)? Temi bisogna estrarre, e non ragionamenti. Ex-comunista, Spender durante la guerra ha adempiuto le sue esperienze di fraternità nelle rischiose mansioni di pompiere a Londra (e i suoi colleghi non si trattavano altrimenti che di «*Sir*»: tutto questo,

Raymond nella didascalia a prolegomeno). Perciò la distruzione gli sembra il canone pedagogico d'un rinnovamento spirituale: un abisso separa il conservatorismo della Francia, che press'a poco ha salvato tutto, dalla disperazione della Polonia, che patimenti inenarrabili hanno portata sull'orlo dell'annientamento fisico. Più direttamente, Spender ricorda il senso alacre e come lieto di affermazione d'un valore che l'anima opponeva ai bombardamenti più letali, alla soppressione di cose d'arte carissime (Coventry)[34]. Nella sua descrizione, esatta come sa chiunque abbia subìto qualche perdita in una congiuntura pubblica, si vedeva il fatto trasformarsi nel sacrificio, sostituzione elettiva d'un valore a un valore, quale lo analizza Max Scheler. Ma la conclusione d'un trionfo permanente (mi scuso dei vocaboli, non scelti da me) dello spirito sulla materia è perlomeno precipitata. Una larga parte è da fare alla forza maggiore, cioè alla meccanica di rivalsa dell'animo, che nella sostituzione si premunisce rapidamente contro il dolore della perdita. Spender sa perfettamente che la depressione del dopoguerra, com'egli accenna, è dovuta al sospetto che «non valesse la pena», e d'altronde a nessuno resterà così poco che, uscito dal clima del rischio, egli non si affretti a interiorizzare tutta la sua proprietà, a colpire tutte le cose d'un plusvalore affettivo. Senza un'educazione che trasferisca il distacco e la rinuncia dalla natura alla coscienza, che insomma perpetui l'alea, nessuna apocalisse avrà effetti duraturi. Ma se Spender pensa a qualcosa di più professionale, l'affermazione dello spirito si tradurrà in una nuova produzione di forme o nella formalità d'un'azione? l'artista si sentirà incoraggiato al fare poetico o al pratico? Spender sottolinea infatti lungamente una sua esperienza fra le rovine della cattedrale di Bonn, dove un resto, di materia vile e truccata, d'un famoso altare barocco, oltre a confermarlo in una vecchia antipatia verso l'appariscente barocco, vorrebbe insegnargli, a riscontro con le materie dure e come eterne preferite dagli antichi, l'importanza d'una materia per dir così imperitura. Esperienza contraddittoria rispetto al precedente corso d'idee, se non si arrivasse, come non credo che Spender arrivi, a riconoscere in questo amore d'una materia relativamente resistente solo un particolare trionfo della forma in una manifestazione oggettiva e come naturalistica.

*Libertà, scienza e storia*

Ma in codesta confusa congerie di spunti potrebbe anche celarsi, a saperlo svolgere, il suggerimento d’una pedagogia della forma. Non si capisce che significhi una discussione sullo «spirito europeo» se essa non serve a una ricognizione delle sue specifiche istituzioni, fuor delle quali la sua stessa esistenza è revocabile in dubbio. Jaspers, se pure con altro intento, ha avuto il merito di qualcosa di simile, deducendo dalla situazione «aperta» della civiltà europea (Jaspers concepisce dunque altre situazioni umane, e ammetterebbe la natura puramente psicologica dei suoi filosofemi?) le tre parole di libertà, scienza e storia. Se si discorre d’istituti, uno di questi è evidentemente la storia. Della necessità razionale d’una «storia come pensiero e come azione», che è una delle grandi invenzioni umanistiche ed europee, si facevano interpreti così (nebulosamente) Spender come (esplicitamente) un marxista, salvo errore Goldmann, richiedendo con urgenza una definizione del fascismo e del nazismo: poiché senza una loro razionalizzazione e l’enunciato della loro necessità qualunque regime puramente a loro polemico riuscirà vanificato. L’altro istituto è il riconoscimento sociale dell’autonomia dei valori: che si può segnare in caso-limite nell’ammessa legittimità e autosufficienza del quadro. Ora, in quest’ultima sede l’affermazione didattica d’un valore (il quale è totale) è affermazione di qualunque valore. Chi si educa alla formalità pura, ad esempio, in arte, si educherà per questo stesso alla formalità decisa dell’azione. Di qui l’opportunità, pedagogica sempre, d’una separazione del linguaggio dalla letteratura. E poiché empiricamente, come risulta dalla più ovvia collazione delle cronache delle varie arti, è minore probabilità di letteratura nelle arti plastiche e meno scarsa nella musica e ancora maggiore nella letteratura in senso stretto, sarà opportuno graduare in questo senso l’educazione. Empiricamente, la parola è assai impura; e toccherà forse ai letterati denunciare il vizio d’un’educazione vista unilateralmente attraverso il cristallo della parola, della loro parola. L’inconveniente sarà magari più visibile partendo dall’educazione italiana, che per equivoco romantico ha dimesso ogni aspetto tecnico e stilistico (anche «recettivo », nell’esame delle opere, e non soltanto «attivo»), ma questa è per noi una situazione di privilegio; la didattica straniera è ancora più impigliata nell’unilateralità della vecchia retorica. Occorre tuttavia insistere sulla nozione di totalità. Non direi affatto che la cultura europea tenda, in quanto cultura e non artigianato, alla specializzazione: tende semmai a un’universalizzazione d’interessi,

che solo impossibilità pratiche restringono, in molti settori, a una fase di problematicità o di mera istanza metodologica. E questo per necessità interna dei singoli quesiti: l'americano che io conobbi, filologo classico, ma specialista di Cicerone, anzi delle Catilinarie, anzi di quel falso ciceroniano che è la cosiddetta Quinta Catilinaria, non è che peccasse esternamente di eccessiva specializzazione, ma peccava per la penuria dei termini con cui poter risolvere il suo stesso problema. Spender ci ha portato lontano, con queste considerazioni necessariamente scheletriche e riassuntive. Ma premeva dire una cosa: che se un congresso d'intellettuali si degnasse di occuparsi d'insegnamento e magari di riforma (come quella eroica, su base speculativa, che da noi tentò un ministro filosofo, attuò un altro, disperse la maledetta burocrazia[35]), questa dovrebbe portare sulla storia come disciplina razionale e sull'approssimazione al valore artistico, come valore assoluto, attraverso le arti meno inficiate di letteratura.

Di tal genere, se non tali appunto, erano i pensieri d'un letterato italiano mentre il locomotore si staccava a novanta all'ora dalle rive fluviali e lacustri in vacanza della distensiva, della pacificante Ginevra.

1 Il critico letterario svizzero Marcel Raymond (1897-1981) insegnò letteratura francese all'università di Ginevra; fra i suoi libri, *De Baudelaire au surréalisme* (1933, 1940; trad. it. *Da Baudelaire al surrealismo*, Einaudi, Torino 1948, 1968).

2 Le Edizioni di Comunità di Adriano Olivetti – che fra il 1947 e il 1949 avevano tradotto opere di alcuni autori presenti a Ginevra o ricordati da Contini (Berdiaev, Ferrero, Journet, de Rougemont) – pubblicheranno col titolo *Spirito europeo* e un'Introduzione di Umberto Campagnolo (Milano 1950) le relazioni pronunciate alla *Rencontre* 1946 da J. Benda, F. Flora, J.-R. de Salis, J. Guéhenno, D. de Rougemont, G. Lukács, S. Spender, G. Bernanos, K. Jaspers. Tutte le relazioni e le discussioni delle *Rencontres internationales de Genève* (1946-2010), tradotte o riassunte in francese, sono leggibili in rete: http://www.rencontres-int-geneve.ch/bibliotheque.html. Nel tome XXX (1985), *L'Europe aujourd'hui*, Jean Starobinski (si veda la nota 27) ripercorre puntualmente quella del 1946 nella relazione *Rétrospective et vue d'avenir* (pp. 165-84).

3 Lo «stupendo liricissimo concerto» di Béla Bartók (1881-1945) era forse il *Concerto per pianoforte e orchestra n. 3*, l'ultima opera composta da B. l'anno della morte. La *Sinfonia per archi e tromba in re* (Sinfonia per archi) del compositore svizzero Arthur Honegger (1892-1955) è del 1941. Paul Sacher (1906-1999), musicista, organizzatore e mecenate musicale svizzero, nel 1973 istituirà a Basilea una fondazione, la Paul Sacher Stiftung, al fine di mettere a disposizione degli studiosi e del pubblico il suo archivio musicale, costituito da

numerosi carteggi e da un'ampia raccolta di partiture manoscritte (di Stravinskij, Webern, Honegger, Maderna, Berio, Elliott Carter, Frank Martin ecc.).

4 Gli svizzeri Ernest Ansermet (1883-1969), Charles-Ferdinand Ramuz (1878-1947, scrittore), René Victor Auberjonois (1872-1957, pittore) ed Elie Gagnebin (1891-1949, professore di geologia all'università di Losanna), erano gli stessi protagonisti della prima rappresentazione dell'*Histoire du soldat* (Losanna, 28 settembre 1918), rispettivamente come direttore d'orchestra, autore del libretto, scenografo-costumista e lettore del testo (il «*lector* originale»). Quarantadue anni dopo, alla domanda se avesse una predilezione musicale, Contini risponderà: «Vorrei dire di sì: l'*Histoire du soldat* di Strawinsky. E credo che sia il testo musicale che ho ascoltato più volte, e sempre con pari entusiasmo» (*Diligenza e voluttà. Ludovica Ripa di Meana interroga Gianfranco Contini*, Mondadori, Milano 1989, p. 50).

5 Jean (Hans) Arp ( 1886-1966), scultore e pittore anglo-francese.

6 Pierre Jean Jouve (1887-1972), poeta e scrittore francese.

7 Denis de Rougemont (1906-1985), filosofo e scrittore; al suo libro più celebre, *L'amour et l'Occident* (1939; trad. it. *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1977), Contini allude più avanti. Jean Rudolf von Salis (1901-1996), fu professore di storia al Politecnico di Zurigo e politico europeista.

8 Julien Benda (1867-1956), scrittore e filosofo, noto soprattutto per il libro *La trahison des clercs* (1927; trad. it. *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino 1976); Marcel-Jules-Marie Guéhenno, detto Jean Guéhenno (1890-1978), scrittore e critico letterario. Su Bernanos si veda la nota successiva.

9 Esule in Brasile dal 1938 al 1945, Georges Bernanos (1888-1948) pubblicò nel 1942 a Rio de Janeiro il libro *Lettre aux Anglais* (questo il titolo esatto) in cui manifestava le sue posizioni antinaziste e il suo appoggio alla Resistenza francese.

10 L'articolo di Francesco Flora (1891-1962), pubblicato come editoriale di prima pagina col titolo *Spirito europeo*, riprendeva alcuni temi del suo intervento del 3 settembre e terminava così: «In un piano più strettamente politico, una federazione europea, dei popoli cioè della vecchia Europa, appare necessaria, sebbene estremamente difficile; giacché oggi misuriamo il mondo con un raggio veramente universale. E non si tratta di fondare un nuovo blocco che si opponga a blocchi preesistenti, e crei, ahimè, le condizioni per nuove guerre; ma porre l'Europa come una provincia storica della società delle genti. / Non conosco allo spirito europeo missione più pura. Ma in una terra i cui abitatori, dopo aver disgregato l'atomo, non sembrano spaventarsi di un suicidio cosmico, per fortuna impossibile, gli scettici vorranno avvisarci che la nostra impresa è perduta in anticipo. Diciamo invece che essa vince in anticipo: un'opera di verità non è mai vana, per quanto sembra del tutto sopraffatta. Nessuno può sottrarsi alla propria opera e alla propria responsabilità».

11 *Pour la défense de la culture* era stata la parola d'ordine del I Congresso degli scrittori antifascisti svoltosi alla Mutualité di Parigi dal 21 al 25 giugno 1935, al quale parteciparono 230 delegati di 38 paesi. Nel n. 3 dei «quaderni rossi» (1963), presentando la prima traduzione italiana dell'intervento ivi pronunciato da Bertolt Brecht, se ne occupò Franco Fortini nello scritto *Per un discorso inattuale* (poi rielaborato e col titolo *Palais de la Mutualité*, 1935, in *Verifica dei poteri*, il Saggiatore, Milano 1965 e 1969; Einaudi, Torino 1989). Si vedano anche il libro *Per la difesa della cultura. Scrittori a Parigi nel 1935*, a cura di Sandra Teroni, Carocci, Roma 2002; e tutti gli interventi del Congresso raccolti in *Pour la défense de la culture. Les textes du Congrès international des écrivains*, Paris, juin 1935, réunis et présentés par Sandra Teroni et Wolfgang Klein, Éditions universitaires de Dijon, 2005.

12 José Ortega y Gasset (1883-1955), filosofo spagnolo, autore del libro *La rebelión de las masas* (1930; trad. it. *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1962; TEA, Milano 1988; SE, Milano 2001).

13 Carles Cardó i Sanjoan (1884-1958), sacerdote, scrittore e poeta, grazie proprio a Contini entrerà in contatto con P.P. Pasolini e nel 1947 curerà, per il quinto e ultimo numero della sua rivista friulana «Il Stroligut», l'antologia *Fiore di poeti catalani*; Ventura Gassol (Bonaventura Gassol i Rovira, 1893-1980), scrittore e uomo politico.

14 Guglielmo Ferrero (1871-1943), sociologo, storico e giornalista, studiò e collaborò con il suocero Cesare Lombroso. Antifascista, emigrò in Svizzera nel 1930 e insegnò all'università di Ginevra fino alla morte.

15 Giorgio Vigolo (1894-1983), scrittore e poeta; Corrado Alvaro (1895-1956), scrittore, giornalista e poeta; Filippo Burzio (1891-1948), ingegnere e giornalista della «Stampa» di Torino; Guglielmo Alberti (Guglielmo Mori Ubaldini degli Alberti della Marmora, 1900-1964), saggista, amico di Piero Gobetti, Giacomo Debenedetti, Sergio Solmi, assistente alla regia di Mario Soldati e Mario Camerini, scrisse sul «Baretti» e «Solaria». Dopo l'8 settembre 1943 collaborò al supplemento "Cultura e azione" del «Dovere» di Bellinzona, allora diretto da Gianfranco Contini.

16 Herbert Read (1893-1968), poeta, filosofo, letterato e critico inglese di tendenza anarchica.

17 Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filosofo; Robert Aron (1898-1975), scrittore e storico; Jean Amrouche (1906-1962), poeta e critico letterario, algerino della Kabilia; Jean de Lescure (1912-2005), scrittore, poeta e sceneggiatore; André Rousseaux (1896-1973), giornalista e critico letterario del «Figaro»; Max-Pol Fouchet (1913-1980), scrittore e giornalista (anche televisivo).

18 Contini allude al giornalista e critico letterario Giancarlo Vigorelli (1913-2005).

19 Georges Cattaui (1896-1974), scrittore e critico francese di origine egiziana, studioso di Proust.

20 Grigore Gafencu (1892-1957), giornalista, uomo politico e diplomatico romeno. Due anni prima Contini aveva scritto: «Quando nella primavera scorsa, a Ginevra, incontrai Gregorio Gafencu, fresco com'ero della lettura dei suoi *Préliminaires de la guerre à l'Est*, gli dichiarai che la virtù più insigne del suo libro, raramente concessa ai diplomatici, mi sembrava […] quella di poter guardare già con immediato occhio di storico i fatti del 1939-41 a Mosca, Berlino e Bucarest di cui era stato testimone e parte» (*Domodossola entra nella storia* [a firma Trabucco], «Liberazione. Giornale della Giunta provvisoria di governo e delle Formazioni militari dei patrioti dell'Ossola», 23 settembre 1944, p. 3; poi in *Domodossola entra nella storia e altre pagine ossolane e novaresi*, Presentazione di Romano Broggini, Grossi, Domodossola 1995, pp. 5-8).

21 Vladimir Sokolin (1896-1984), pseudonimo di Vladimir Aleksandrovič Šapiro. Scrittore, storico, diplomatico russo presso l'ambasciata sovietica di Parigi, fu sottosegretario della Società delle Nazioni dal 1937 al 1939. Usò anche lo pseudonimo di Jean Colin.

22 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik Verlag, Berlin 1923 (trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967). Lo svizzero Theophil Spoerri (1890- 1974), filologo romanzo ed esponente della critica stilistica, insegnò a lungo letteratura francese e italiana all'università di Zurigo. Dell'«unico esemplare del capolavoro di Lukács che figuri in una biblioteca pubblica svizzera» scriverà Cesare Cases: «A

Zurigo, durante gli ultimi anni di guerra, frequentavo spesso il Sozialarchiv, una biblioteca di storia e politica del movimento operaio [...] Dunque al Sozialarchiv trovai per un caso fortunato nell'inverno 1944-45 l'unica e richiestissima copia di quel libro tanto decantato da Goldmann e la presi in prestito palpitando di gioia» (*Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, pp. VII-VIII). In *Confessioni di un ottuagenario* (Donzelli, Roma 2003, pp. 81-89), lo stesso Cases racconta di avere conosciuto a Zurigo sia Lucien Goldmann (Bucarest 1913 - Parigi 1970) sia Spoerri, frequentando il seminario e il salotto di quest'ultimo.

23 Nella repubblica consiliare ungherese proclamata da Béla Kun (1886-1937 ?) e durata dal 21 marzo al 1° agosto 1919, Lukács era stato commissario all'Istruzione.

24 L'«alleanza del '41» fra l'Unione Sovietica e le democrazie occidentali, cui Contini allude in seguito chiamandola anche «accordo» e «fronte» del '41, fu determinata dall'invasione nazista dell'Urss che, nel giugno 1941, pose fine al patto di non aggressione sovietico-tedesco firmato a Mosca nell'agosto 1939 dai ministri degli Esteri Vjačeslav Molotov e Joachim von Ribbentrop. L'alleanza del '41 «fra il socialismo e la democrazia [...] contro il fascismo» è una formula usata spesso da Lukács a Ginevra: «... dire che bisogna mantenere l'alleanza del 1941 significa che la si vuole mantenere fra socialisti e non socialisti; e poco importano le differenze che sussistono in seno all'alleanza purché si resista al pericolo più grande: il fascismo».

25 La seconda quartina di una celebre arietta di Pietro Metastasio (*Ipermestra*, I, 1) recita: «Voce dal sen fuggita / poi richiamar non vale; / non si trattien lo strale, / quando dall'arco uscì».

26 Karl Barth (Basilea, 1886-1968) è considerato il principale teologo riformato dai tempi di Giovanni Calvino. Charles Journet (1891-1975), sacerdote e teologo ginevrino, sarà fatto cardinale da Paolo VI nel 1965.

27 Jean Starobinski (Ginevra 1920), critico letterario e medico, autore di numerosi libri tradotti anche in italiano, è una delle maggiori personalità della cultura contemporanea (si veda la nota 2).

28 Jeanne Hersch (1910-2000), seguace e traduttrice francese di Jaspers, insegnò filosofia all'università di Ginevra dal 1956 al 1977.

29 Vjačeslav Michajlovič Molotov (1890-1986, pseudonimo di V.M. Skrjabin), rivoluzionario e uomo politico bolscevico, fu a lungo ministro degli esteri dell'Urss (si veda la nota 24).

30 Jean André Wahl (1888-1974), filosofo francese, professore alla Sorbona dal 1936 al 1967 (ma esule negli Stati Uniti dal 1941 al 1945), si occupò nei suoi studi di Hegel, Descartes, Kierkegaard e Heidegger.

31 Il filosofo Nikolaj Aleksandrovič Berdiaev (1874-1948), esponente dell'esistenzialismo cristiano con trascorsi giovanili marxisti, lo aveva scritto in russo nel 1935 e pubblicato in traduzione francese (Gallimard, Paris 1938; trad. it. *Le fonti e lo spirito del comunismo russo*, Corticelli, Milano 1945; poi *Le fonti e il significato del comunismo russo*, La casa di Matriona, Milano 1976).

32 Il riferimento è al libro che Felice Balbo (1913-1964) aveva appena pubblicato: *Il laboratorio dell'uomo* (Einaudi, Torino 1946), e in particolare al saggio *Il metafisicismo del materialismo dialettico* (pp. 76-89).

33 Umberto Campagnolo (1904-1976), esule a Ginevra dal 1933 al 1941, dal 1943 al 1974 insegnò storia delle dottrine politiche e filosofia della politica all'università di Padova. Durante la guerra lavorò a Ivrea per Adriano Olivetti; nel dopoguerra militò nel Movimento federalista europeo e diresse a Milano l'Ispi (Istituto per gli studi di politica internazionale). Segretario generale della Société européenne de culture, creata a Venezia nel 1950, ne diresse la rivista «Comprendre».

34 I bombardamenti tedeschi che rasero al suolo la città inglese di Coventry nella notte fra il 14 e il 15 novembre 1940, causando più di 1200 morti, distrussero anche la cattedrale del 1300.

35 Il riferimento è alla riforma della scuola che Benedetto Croce, ministro della Pubblica istruzione nel 1920-21, impostò ma non riuscì a far approvare; la riforma fu poi attuata da Giovanni Gentile nel 1923.

# Pedagogia della forma

di Daniele Giglioli

La voce di Gianfranco Contini ci giunge di solito nelle biblioteche, e dalle biblioteche. Studio indefesso, curiosità enciclopedica (molto maggiore di quella esplicitata nelle pagine che ha scritto), memoria proverbiale, un culto del lavoro che evoca cumuli di schede, meticolosi accertamenti, certosini rifacimenti a ogni ora del giorno e della notte. Tutto vero, ma non tutto qui. Nessun'altra epoca che non fosse il Novecento, il secolo breve delle tempeste d'acciaio e della mobilitazione totale, avrebbe potuto produrre una voce, una scrittura come la sua. E Contini non vi ha partecipato solo dalla sponda della scienza, nella forma di quella proba ascesi intramondana che è stata la filologia dell'Italia postunitaria, là dove si pagava il proprio obolo alla storia restaurando un piccolo pezzo di passato attraverso una paziente e oblativa fatica di laboratorio. Grande studioso, è stato anche un grande critico militante. Ha vissuto l'esperienza partigiana della repubblica dell'Ossola. È stato vicino – come molti intellettuali che non vollero risolversi alla disciplina penitenziale implicita nel prender posto tra le fila del movimento comunista – al Partito d'Azione. Nulla gli era più alieno di una idea della letteratura, e conseguentemente della critica, come propaganda, *engagement* diretto, tamburo o piffero di una qualsivoglia ideologia, ivi compreso la sua. Ma altrettanto falsa, esornativa e mistificatoria gli risultava la concezione opposta della poesia come spazio separato, privilegiato, esente dalle servitù imposte alle altre sfere dell'umano. La poesia contemporanea, e anzi la poesia *tout court*, ha scritto in un saggio che porta la data rovente del 1944, è, ha da essere

> essenzialmente rivoluzionaria nell'ordine della conoscenza; non specchio positivista e strumento di propaganda di una trasformazione a essa anteriore ed estranea (nell'ordine pratico), ma novità, instaurazione prima, rivoluzione essa stessa, comportante a ogni momento un'alea ideale altrettanto grande del rischio dell'azione nel suo proprio ordine – o, se si preferisce, del rischio stesso dell'esistenza e della sua scommessa di essere[1].

E un anno dopo, a guerra finita, piegando senza strappi ma a un altro senso e a un altro uso la circolarità crociana tra i valori dello

spirito:

> L’indipendenza dell’arte non ha senso […] che nel suo stadio ingenuo e propriamente oggettivo: un programma orgoglioso d’indipendenza soggettiva e narcisistica oltrepassa immediatamente i limiti legittimi. La materia dell’arte sarebbe per caso altra cosa che la sostanza dell’uomo? Si ha il diritto di essere apolitici di fatto, non si ha il diritto (dialettico, non morale!) di proclamarlo e di etichettarcisi, perché questa predicazione è politica. Si può negare a *questa* politica, non a *la* politica, la possibilità di soddisfare delle istanze spirituali[2].

La felice riproposta del reportage che qui si presenta è da questo punto di vista una conferma, non una sorpresa.

Eppure le sorprese non vi mancano. Non tanto quella di vedere un Contini, critico “verbale”, come lui stesso si definiva, perfettamente attrezzato a discorrere i più stringenti problemi filosofici e politici (per lui sinonimi: buon segno) del suo tempo, in un contesto per di più difficile, minato com’era dalla genericità, dalla potenziale vacuità dell’occasione e dello stesso argomento (lo spirito europeo, nientedimeno): massimi sistemi, vecchie glorie, temi vaghi, buone intenzioni, ovvero quanto doveva a rigore essergli più alieno, lui convinto, qui in perfetto accordo con Croce, che la vera filosofia non è speculazione ma intendimento del concreto, storiografia cosciente, consapevole, venuta in chiaro delle proprie motivazioni. Che Contini sia in realtà un critico «intellettuale, filosofico» è stato detto da molti, e particolarmente bene da Mengaldo[3]. È piuttosto il posizionamento, la scelta di campo, a destare sorpresa. All’interno di una circostanza che gli appare essenzialmente dominata dal contrasto tra Lukács e Jaspers, ovvero tra esistenzialismo e marxismo, Contini dà ragione a Lukács; e non certo per le ragioni opportunistiche che ha creduto di vedervi Massimo Onofri[4] (a parte il fatto che, come ha spiegato l’attendibilissimo Cesare Cases, la leggenda di un plumbeo e incontrastato dominio lukácsiano sull’intellighenzia italiana del dopoguerra è appunto una leggenda, per di più malissimo documentata). Per gusti come per ragioni di poetica e di estetica, Contini e Lukács non potrebbero essere più diversi. Eppure i motivi della palma che Contini assegna all’alfiere del realismo in letteratura non sono né tattici né, diciamo così, un semplice onore delle armi reso alla superiorità dialettica di Lukács sui suoi interlocutori: oltre a Jaspers, un Julien Benda ormai in disarmo, un Denis de Rougemont in preda della sua vena più fumosamente conversevole, a rappresentare l’Italia un inadeguatissimo Francesco Flora, e più in

generale un'atmosfera da Stati Generali senza Rivoluzione con cui il suo amore per la concretezza doveva necessariamente antipatizzare.

Di Lukács Contini ammira la qualità dell'intelligenza, la lucidità del ragionamento, la nettezza dell'argomentazione (laddove Jaspers non riesce a produrre, pur con tutta la sua architettura sistematica, altro che un auspicio di «vago liberalismo»). E non arretra nemmeno di fronte alla sua rigidità, alla sua ferrea subordinazione della libertà intellettuale alle direttive tattiche e strategiche del partito, che tanto ha fatto e fa anche oggi inorridire gli adoratori nostrani del marxismo eretico, prontissimi, in nome di qualche pagina di Benjamin studiata all'università, a condannare senza appello un Lukács che aveva rischiato di essere impiccato a Budapest negli anni venti, poi a Mosca durante tutti gli anni trenta, e poi di nuovo a Budapest nel 1956. Sola difesa dei grandi lasciti della cultura europea – la democrazia, il progresso, la ragione e l'umanesimo – è per Lukács un'alleanza tra le democrazie occidentali e quelle socialiste, nello stesso spirito di quella stretta nel 1941. A Goldmann o a Merleau-Ponty che gli chiedono come dovrebbe considerarsi, da questo punto di vista, un militante che volesse promuovere nel presente momento storico una rivoluzione in Occidente, Lukács non esita a rispondere: un nemico. Se l'obbiettivo principale è evitare il ritorno del fascismo, ogni aspirazione a uno stato di evoluzione sociale più avanzata è da intendere come una deviazione. Capace di apprezzare, oltre all'intelligenza, anche il sacrificio dell'intelligenza, Contini non si mostra affatto scandalizzato. Non che ritenga con Lukács che il socialismo sovietico sia davvero la ricetta capace di salvaguardare quei valori: «Mi rincrescerebbe che il mondo si fermasse a Lukács, ma ben maggiore rovina sarebbe che si fermasse prima, magari drappeggiandosi nell'ostentazione di questo arresto, e non attraversasse una così decisa esperienza». Che a guarire l'anima europea basti reintrodurre il *citoyen* nel *bourgeois*, secondo proposta della *Questione ebraica* di Marx rimaneggiata da Lukács, è per Contini una conclusione insufficiente. Ma più nefasta gli sembra la posizione di chi, in nome dell'autonomia della cultura dalla politica, si prefigge di scavare tra i due membri un fossato invalicabile. Che un'interrogazione sul ruolo della cultura debba proporsi di salvare non la cultura ma l'umanità, è un punto su cui un marxista come Lukács e un sodale di Aldo Capitini come lui non possono che concordare. Distanti in tutto, Contini e Lukács convergono sulla nozione di totalità. Tema fondamentale per tutto l'arco della

speculazione lukácsiana (compresa quella giovane, che Contini all'epoca non poteva conoscere se non per notizia indiretta). Tema apparentemente di secondo piano, ma in realtà presentissimo e anzi centrale anche per un pensiero critico asistematico ma tutt'altro che agnostico come quello di Contini. Che poi alla totalità ci si debba arrivare per la via di Gadda o per quella di Thomas Mann, è da vedersi e dialettica decida: ma che non esista da nessuna parte qualcosa come una letteratura o un'arte separata dalla prassi umana è un articolo di fede per entrambi.

Di fede, ovvero di religione: un termine che sulla bocca di un razionalista integerrimo come Contini può sembrare sorprendente, anche a far tara delle sue note e mai rinnegate radici rosminiane, e che è invece cruciale in questo scritto e andrebbe anzi verificato sulla scala più ampia dell'intera sua opera. La personalità più religiosa dell'intero convegno gli sembra proprio l'ateo Lukács (ivi compreso il cattolicissimo Bernanos, tacciato da Contini di «energumeno»). Terrificante è invece, nel discorso di quasi tutti gli altri intervenuti, «l'assenza di ogni riferimento a Cristo», ove per Cristo non si intenda teologicamente la seconda persona della trinità ma il *logos*, il discorso che si incarna, si invera e si risolve nelle opere. Religione non è lo slavato e generico *Gott* invocato dall'angosciatissimo Jaspers (che Contini paragona malignamente al dio epicureo incurante in mezzo agli intermondi). Religione è piuttosto il «trasferimento totale d'una "teoria" in verificazione pratica» propugnato da Lukács, negli intenti se non nelle soluzioni. E a Carlo Bo che in patria si affanna a precisare che «Cristo non è cultura», è doveroso rispondere: «certo, certo, ma è un po' più grave che la cultura non sia Cristo». Tra Maria e Marta, è la seconda ad aver scelto la parte migliore. Nulla di più sospetto per Contini di quella religiosità senza opere di cui si crucciava, segretamente vantandosene, il Giovanni Battista degli ermetici, Renato Serra, come si legge in un saggio scritto due anni dopo, nel funesto 1948, dove non cade a caso, in conclusione, il richiamo alla vicenda appena compiuta della Resistenza:

> l'attualità di Serra che è nell'essere dei tempi – l'impulso irrazionale e religioso senza religione, l'obbedienza alla storia, il gusto pur beneducato del momento eccezionale da vivere, l'opzione per un rischio non imposto –, non possiamo concederla al loro dover essere se quell'impulso non si coniughi e componga con un oggetto di validità universale. In tutto questo secolo forse, nella storia esterna diciamo, una simile probabilità d'incontro non fu valida al massimo se non nel fatto della Resistenza. Quel minuto eroico è passato, e solo

un senso acuto della presenza, dell'infinità che si attua qui e ora, può dar cuore a proseguire non irreligiosamente nel grigio quotidiano[5].

Anche nel reportage, del resto, la Resistenza viene vista come un fenomeno religioso. E la parola che più esattamente la designa è "sacrificio": sacrificio di una libertà ritrovata messa a servizio di una causa, appunto, di validità universale[6]. Con il conseguente, drammatico problema di come proseguirne l'esperienza, facendone non un momento estatico (lirico, poetico) ma un gesto fondante capace di irradiare i suoi valori anche nel tempo della pace – il tempo cioè, avrebbero detto Hegel e Croce, della "prosa". Alle preoccupazioni di un intellettuale francese come Jean Guéhenno, che paventava la «politicisation de la Résistance», Contini oppone che la Resistenza *deve* politicizzarsi, e perfino tecnicizzarsi, diventando, ancora una volta in accordo col realista Lukács, «competenza a governare». L'eroe tragico deve lasciare il posto al kierkegaardiano "cavaliere della fede", l'uomo della ripetizione, della quotidianità e del lavoro. Il che non significa il dominio della mera tecnica. Se, come si è visto, la cultura può essere autonoma in quanto creazione, ma è necessariamente eteronoma in quanto riflessione (in quanto cioè presa d'atto della propria situazione, e della propria meta se non della propria origine), vera dev'essere anche la reciproca: «Cavour era un tecnico: rinunciava per questo a ogni *idée générale*?» Che tra politica e cultura vi sia un nesso irrescindibile lo dimostra la trasformazione del dato culturale quando la situazione politica si muti: prova eminente, la posizione di Croce, non nominato ma riconoscibile, essenziale durante l'opposizione al fascismo (e anzi tra i «viatici alla Resistenza») ma oggi non più d'aiuto. Il che, considerato il ruolo strategico che la filosofia di Croce ha sempre rivestito nella riflessione di Contini, aiuta a capire quanto faccia sul serio quando parla di sacrificio, se sacrificio è, citando Max Scheler, «sostituzione di un valore a un valore»[7].

Quale valore, diventa allora il punto, ovvero, come sempre (e come chiedeva Lukács, e alle sue spalle Lenin): che fare? Si sa dai fatti quale fu la risposta di Contini, che abbandonò la *politique politicienne* e dedicò tutta la sua vita all'insegnamento e alla ricerca. Che non si sia trattato però di una rinuncia, o di una sconfitta (anche se non c'è dubbio che la "parte" di Contini, la cultura azionista, sia stata la grande sconfitta del dopoguerra), ma di una scelta consapevole, è qualcosa che queste pagine ci aiutano a vedere con chiarezza. La

parola chiave è qui (e in tante altre sue pagine, come un raffronto di luoghi paralleli mostrerebbe puntualmente) «pedagogia». Che all'intellettuale spetti in primo luogo un dovere di tipo pedagogico (e non solo critico: non è una precisazione da poco) è senza dubbio in linea con la tradizione del liberalsocialismo, dall'Ottocento al Novecento, in cui Contini discretamente si inserisce; con le sue glorie e i suoi limiti evidenti. Più interessante è che la sua proposta si delinei qui, prevedibilmente quanto all'espressione ma un po' enigmaticamente quanto al senso, come una «pedagogia della forma». Commentando la relazione di Stephen Spender, che aveva a lungo insistito sulle distruzioni subite dall'Europa, Contini si interroga su quanto il dispositivo stesso del sacrificio, che gli eventi della seconda guerra mondiale hanno messo all'ordine del giorno, debba essere profondamente introiettato dall'educazione: «Senza un'educazione che trasferisca il distacco e la rinuncia dalla natura alla coscienza, che insomma perpetui l'alea, nessuna apocalissi avrà effetti duraturi». Per questo occorre reinventare una pratica della pedagogia fondata da una parte sulla storia come «disciplina razionale », dall'altra sull'«approssimazione al valore artistico, come valore assoluto». Non perché l'arte sia superiore alle altre sfere dell'umano. E nemmeno perché, come voleva Croce, i valori si dispongono armoniosamente nell'ordinato girotondo dei distinti. La loro interna dinamica – questo Contini ha riscontrato in Lukács, suffragandolo con Scheler – non è nella sua estrema essenza l'armonia, ma appunto il sacrificio, ovvero la dialettica che sola rende possibile il seguente paradosso: «l'affermazione didattica di un valore (il quale è totale) è l'affermazione di qualunque valore». Dove è evidente che il problema non è tanto quello classico del neokantismo: come coniugare la storicità del fatto e l'assoluto del valore? Ma piuttosto la compresenza di più assoluti, che a rigor di logica dovrebbero escludersi (e si escludevano infatti nelle più accreditate dicotomie otto-novecentesche: arte e vita, cultura e politica…) ma che nella realtà umana si coimplicano invece a vicenda.

Fin dal 1937, in un saggio famoso, *Come lavorava l'Ariosto*, Contini aveva intuito il nesso tra pedagogia e lavoro sulla forma:

> Vi sono essenzialmente due modi di considerare un'opera di poesia: vi è un modo, per dir così, statico, che vi ragiona come su un oggetto o risultato, e in definitiva riesce a una descrizione caratterizzante; è vi è un modo dinamico, che la vede quale opera umana o lavoro in fieri, e tende a rappresentarne drammaticamente la vita dialettica. È a questa considerazione pedagogica

dell'arte che spetta l'interesse delle redazioni successive e delle varianti d'autore (come, certo, dei pentimenti e dei rifacimenti d'un pittore), in quanto esse sostituiscono ai miti della rappresentazione dialettica degli elementi storici più letterali, documentariamente accertati[8].

Il primo modo è trasparentemente quello di Croce: il giudizio caratterizzante. Il secondo è l'atto di fondazione teorica della "critica degli scartafacci", ovvero delle varianti, ovvero dell'indagine del testo artistico inteso non come risultato ma come lavoro, opera umana, finalità, approssimazione a una meta. Ma è nel solo nel 1944, a conflitto mondiale ancora aperto, a sacrificio non del tutto consumato, che gli si rendono definitivamente chiare le immense potenzialità di quel nesso, in un brano dell'*Introduction à l'étude de la littérature italienne contemporaine* (1944) che abbiamo già utilizzato. Per uscire in avanti (e non indietro come gli ermetici) dal pensiero crociano, che considera la poesia come un presente assoluto, senza storia, ineffabile al di fuori di se stesso, esiste, scrive Contini un «filo privilegiato», ed è quello

che porta al limite stesso della poesia. Supponete per contro che la poesia sia un futuro, un valore del dover-essere che tende all'essere; sforzatevi di sorprenderla non a partire dalla sua nascita (se essa è il *primum* assoluto in Croce, l'esperienza spirituale non per questo resta meno un circolo), ma nel suo avvento fino alla sua nascita; e avrete tracciato i rapporti della poesia alla vita che la produce in una considerazione globale dei valori futuri che potreste anche chiamare critica religiosa[9].

Pedagogia, impegno, totalità, dialettica (i «rapporti della poesia alla vita che la produce»; il «dover-essere che tende all'essere»): tutti i fili convergono e si annodano a quel filo privilegiato, che Contini si trova a tirare nel momento in cui si interroga su quella che fu la pratica più sua.

Nulla di più novecentesco che interpretare la poesia a partire dal suo limite: limite *a quo*, la vita da cui viene, e limite *ad quem*, la vita in cui si immette, sacrificandosi per inverarsi. E nulla di più religioso, se è vero che limite e sacrificio (il sacrificio come oltrepassamento e conferma, insieme, del limite stesso) sono i pilastri di qualunque religione. Non sarà un caso, allora, se alla religione predicata e praticata da Contini si attagliano perfettamente le sfumature semantiche insite nell'etimo del termine: aver cura, non trascurare, considerarsi responsabile. «L'etimologia più verosimile», ha scritto nel

1933 Gerardus van der Leeuw, «fa derivare la parola *religio* da *relegere*, osservare, stare attenti; *homo religiosus* è il contrario di *homo negligens*». Contini è stato a lungo amico di Benveniste, il grande autore del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, anche lui partigiano di *relegere* (da Cicerone) contro *religare* (da Lattanzio e Agostino). E se il contrario di *relegere* è *neglegere*, la sua migliore analogia è *intelligere*, comprendere, andar dentro, andare a fondo[10]. La "religione delle lettere" in cui Contini credeva fu tutt'altra cosa da quella di Serra e De Robertis. E la sua filologia non comincia dove finisce la sua politica, ma ne discende, la prosegue e la attua, se la si intende, come lui la intese, non come mero accrescimento del sapere, ma come *esercizio* (parola tematica in Contini, e ne fanno fede i tanti titoli che la contengono), pedagogia dell'azione responsabile: *praxis*, non solo *poiesis*, e in quanto tale, come dicevano gli antichi, prerogativa di cittadini liberi ed eguali.

1 Gianfranco Contini, *Introduction à l'étude de la littérature italienne contemporaine*, in *Altri esercizî (1942-1971)*, Einaudi, Torino 1972, p. 236 (traduzione mia).

2 Id., *Lettre d'Italie*, in *Altri esercizî* cit., pp. 269-270 (traduzione mia).

3 Pier Vincenzo Mengaldo, *Profili di critici del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 51.

4 Cfr. Massimo Onofri, *Ingrati maestri. Discorso sulla critica da Croce ai contemporanei*, Theoria, Roma 1995, p. 74.

5 Gianfranco Contini, *Serra e l'irrazionale*, in *Altri esercizî* cit., p. 100.

6 «Il resistente [...] coltiva la libertà per sacrificarla: situazione eminentemente dialettica. Bisogna che la società che lo accolga viva una vita profondamente dialettica, che essa accetti, soddisfi e componga ogni istanza irrazionale, che non si ossifichi in una teologia della dialettica, che coniughi il suo entusiasmo con principii di validità generale».

7 Scheler doveva essergli particolarmente caro, magari grazie alla mediazione di Cesare Luporini, se lo ritroviamo in un testo di datazione di tanto più bassa (1974) e a proposito di un tema a lui così congeniale come le varianti di Manzoni, un Manzoni che per finalità superiori di naturalezza riduce il proprio espressionismo passando dal «cocuzzolo calvo» alla «testa pelata»: «si tratta dunque di un sacrificio, nel senso tecnico e teologico della parola, al quale tuttavia consegue – come è stato chiarito in una pagina stupenda da Max Scheler –, l'abbandono di un valore per l'acquisizione di un altro valore»; cfr. Gianfranco Contini, *I Promessi Sposi nelle loro correzioni*, in *Postremi esercizî ed elzeviri*, Einaudi, Torino 1998, p. 126.

8 Id., *Come lavorava l'Ariosto*, in *Esercizî di lettura sopra autori contemporanei con*

*un'appendice su testi non contemporanei*, Einaudi, Torino 1974, pp. 233-234.

9 Id., *Introduction à l'étude de la littérature italienne contemporaine*, in *Altri esercizî* cit., p. 236 (traduzione mia).

10 Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 30; Émile Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1988, p. 490.